

¿Habitar la lengua?

Esther Cohen

Semiosfera 9 (otoño 1998)

...no se habla más que una lengua, y ésta, al volver siempre al otro, es, disimétricamente, del otro, el otro la guarda. Venida del otro, permanece en el otro, vuelve al otro.

Derrida

“Al mito de Ulises que regresa a Ítaca —escribe el filósofo Emmánuel Levinas—, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que incluso prohíbe a su siervo conducir de regreso a su hijo a ese punto de partida.” (Levinas, *La traccia*, 4) En esta propuesta de recuperar la figura de Abraham para el pensamiento filosófico de la modernidad, Levinas introduce lo que para él representa, en términos generales, el impulso primario del judaísmo. En la salida sin retorno posible a su ciudad natal, con la mirada puesta siempre en un tiempo por-venir y abierta a la incógnita absoluta de un espacio: tierra prometida e inexplorada, el patriarca se convierte para el filósofo en el personaje bíblico que compendia los rasgos que prefiguran la concepción judía de la vida, la lengua y la historia. Abraham, con sus ojos orientados al futuro, errante que va construyendo su mundo a medida que avanza hacia un punto incierto, adquiere en la filosofía levinasiana un lugar de primera importancia.

El padre que acepta dejar atrás la casa y que inaugura con este gesto el primer capítulo del judaísmo bíblico, compromete desde un

principio a pensar la identidad, en primer lugar, no como la morada segura que nos acoge y a la que tarde o temprano se regresa, como en el caso de Ulises, sino más bien como una alteridad absoluta, como ese *lugar* no-habitado... o no habitado del todo. Aunque ciertamente, y mirado a fondo, Ulises no regresa a Ítaca siendo el *Mismo*; su odisea es experiencia y, en este sentido, devenir, transformación: alteridad. Por su parte, la acción de Abraham de ponerse en marcha tampoco significa olvidar necesariamente *todo* pasado. Porque, ¿qué sería la tradición sin ese lazo estrecho e ineludible que el pueblo establece con su historia? Levinas, al proponer un exilio radical sin vuelta atrás como paradigma del pensamiento y posicionamiento judíos, está proponiendo de manera concreta el abandono del paganismo, entendido como *arraigo* y encierro en el mundo, frente a un antipaganismo por excelencia —el judío— sin asidero definitivo a la tierra (Cf. Abensour 102). En este sentido, la oposición Ulises/Abraham no resulta del todo afortunada, en la medida en que ambos personajes se exilian, cada uno de manera peculiar, de lo que el filósofo llama la Mismidad, para dar cabida al(os) otro(s), en el transcurso de su periplo. Y si bien es cierto que Abraham no retorna a Ur y, por lo tanto, podría pensarse que la conformación de su “identidad” y la de su pueblo queda abierta a una alteridad mucho más radical que la de Ulises, no podemos desconocer el desenlace de este movimiento inicial que conduce al monoteísmo judaico. Y éste, como se sabe, se construirá a través de los tiempos por su permanente e intenso vínculo con un pasado, que es también Tierra y Escritura. Visto desde esta perspectiva, Abraham sería, sí, el gran patriarca de la cultura judía, como apunta Levinas, pero probablemente y al mismo tiempo, en su desapego, el menos judío entre los judíos.

Con todo, Levinas insiste en una particularidad específica del *desarraigo*. Quizás esta idea resulte inquietante cuando se conmemora en estos momentos los 50 años de la creación del Estado de Israel, un estado que es *retorno* a la tierra y a la lengua.¹ Emmanuel Levinas, quien

¹ Leibowitz (Riga 1903-1994), filósofo israelí, practicante judío ortodoxo,

vive en carne propia la experiencia del Holocausto y ve con entusiasmo el surgimiento del estado judío, no percibe, sin embargo, en la figura de la errancia contradicción alguna. Por el contrario, el filósofo edifica, a partir del carácter exílico de la historia judaica, las categorías propias del Ser. Y no sólo de lo estrictamente judío. Se trata de pensar la identidad no como retorno a lo *Mismo*, a lo *Idéntico*, sino como apertura al futuro, y el por-venir es para Levinas el *Otro*, el extranjero, lo desconocido; se trata de insistir en la necesidad de proyectar lo no-habitado y la no-morada del judaísmo hacia una realidad más universal. Oponer a las categorías de lo griego el pensamiento y la acción de un Abraham que inaugura, con su gesto de abandono, una nueva cultura. Y la especificidad que propone Levinas para abordar el problema de la alteridad es la de *salir* del territorio del Ser, visto desde la óptica de la filosofía occidental de los últimos dos mil años, para abrirse a la posibilidad de ver en el *Libro* una auténtica categoría para pensar el Ser-en-el-mundo. Así, y desde el horizonte de la diáspora, escribe el filósofo: "Toda palabra es desarraigo. Toda institución razonable es desarraigo. La constitución de una verdadera sociedad es un desarraigo... El paganismo es el arraigo, casi en el sentido etimológico del término. El advenimiento de la Escritura no es la subordinación del Espíritu a una letra, sino la substitución del suelo por la letra... sobre el suelo árido del desierto, en el que nada se fija, descendió el verdadero espíritu en un texto para cumplirse universalmente." (Levinas, *Difficile Liberté*, 94-5 en *Ética e Infinito*, 24)

La triada letra-suelo-desarraigo encierra a primera vista una

plantearía por su parte, que la fundación del Estado de Israel nada tiene que ver con el "matrimonio" o posesión de la tierra, sino que más bien se trata de una misión impuesta al pueblo judío a lo largo de las generaciones. La esencia, escribe el filósofo, no es la *propiedad* de una tierra sino el llevar a cabo las *mitzvoth* (preceptos) de la Torah. Sostiene que, en última instancia, la declaración del Estado judío surge de una mentira: "En Israel surgió el pueblo judío". No es cierto, afirma Leibowitz, el pueblo judío llegó a la tierra ya conformado y la Torah se entregó justamente en un territorio de nadie: el desierto. El significado, pues, es más del orden sentimental que del orden estrictamente religioso.

contradicción: ¿cómo pensar la *terrenalidad* de la palabra al tiempo que ésta aparece siempre eliminada por la aridez del desierto? A Levinas no parece importarle esta paradoja. Muy por el contrario; su concepto del Ser, la escritura y la lengua se sostienen justamente en estas dos premisas. La letra, es cierto, ha venido a sustituir a la tierra, pero ella es una instancia vulnerable e insegura; “escribir” en las arenas del desierto donde el espíritu de un texto se inscribe como marca y a su vez como borramiento —ya que en el desierto nada se fija—, se traduce en el pensamiento del filósofo en la “*difícil libertad*”, título que, por otra parte, lleva uno de sus libros dedicado de manera particular al judaísmo. Y esa dificultad se explica efectivamente por la capacidad de acercar el universo en apariencia firme de la palabra y la tierra al terreno inestable del desierto. Hacer simultáneamente del *suelo* y de su *tachadura* la condición misma del Ser. Desde esta perspectiva, la concepción de la errancia judía no habría surgido con el exilio milenario de la tierra prometida, sino en el momento mismo en que Abraham fue llamado a abandonar su Lugar de origen para dirigirse a otro espacio, pensado en términos levinasianos, como un no-lugar o, más bien, como el lugar que se edifica día con día sobre las arenas móviles del desierto.

Ahora bien, Levinas no es el único pensador que concibe, al interior de la reflexión judía, la estructura del Ser, de la escritura y la lengua en esta dirección. Ya el misticismo de la cábala medieval había visto en el *Libro*, no sólo la Tierra prometida, sino el lugar del Templo destruido, la patria resquebrajada, la lengua viva y la identidad fragmentada. El *Zohar* había vislumbrado la necesidad de abandonar “la civilización en favor del duro desierto, para estudiar la Torah” (*Zohar*, 164) y había abordado con sorprendente lucidez para la época (siglo XIII) el ambiguo estatuto de la Escritura, con todo lo que ello implicaba. La palabra (escrita) de la Torah, morada de un Dios cuya *presencia* incuestionable se manifestaba, paradójicamente, en su ineluctable *ausencia*, constituía para la cábala el fundamento del Ser. Pero de la misma manera en que el *Libro* aparecía como el espacio que

venía a sustituir a la tierra y que daba una cohesión a un pueblo desterrado, éste era a su vez, y aquí radicaba su “difícil libertad”, el lugar del sentido permanentemente desplazado, del Dios eclipsado por la letra que al tiempo que lo nombraba, lo hacía escapar. Porque nombrar, como bien escribía Walter Benjamin, es despojar al otro de su aura, y al delimitar su universo, obligarlo al silencio. Por esta razón, insiste, la naturaleza es triste y silenciosa: el hombre, al nombrarla, la ha hecho enmudecer. Con todo, es necesario que el hombre no calle; por ello, la interpretación infinita del Texto bíblico se convierte para el cabalismo en la actividad central generadora de vida y “firmamentos”. Porque: “Aquel que se ocupa del estudio de la Torah mantiene el mundo en movimiento, escribe el *Zohar* (68). De ahí, también, que la ambigua naturaleza de la palabra escrita, como cimiento —a falta de tierra— del Ser-en-el mundo, se adopte como paradigma de la alteridad. Y si no hablo de identidad es porque la relación que se establece con la “casa del mundo”, llámese Texto, Tierra, Lengua, o Dios no se da, ni siquiera para la mística judeomedieval, en términos de un sereno retorno al territorio de lo Mismo. El único idéntico a sí mismo sería en última instancia el propio Dios. Por eso, cada lectura e interpretación, fundamentales para la recreación del universo, se graban y quedan inscritas en las arenas de un desierto donde, como escribe Levinas, nada se fija. Y en ello se juega, no la identidad sino la diferencia; es decir, la alteridad.

Mirada desde la perspectiva cabalística, la escritura bien podría comprenderse en términos de *desarraigo*, como lo hace Levinas. Sin embargo, si bien éste surge a partir de la imposibilidad de aferrarse, en la cábala, a un sentido último y definitivo —como la tierra, o el rostro divino—, no puede ponerse en cuestión el hecho de que la Escritura es, para toda la cultura judaica, *arraigo* y fijación a una entidad definitivamente trascendente.² El eclipse de Dios y, con él, del sentido

² ¿Qué ha sido si no, la incesante y desesperada necesidad que el pueblo judío sintió de hacerse acompañar en cada momento de persecución de los rollos de la Torah? (Véase *Shoah*)

y la identidad, no hablarían así, en la cábala, de un vacío, entendido como desarraigo total y absoluto sino de una *huella* como presencia diferida, como inscripción y borramiento. Como escribe Levinas:

Ser a imagen de Dios no significa ser el ícono de Dios sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeocristiana conserva todo el infinito de su ausencia que está al interior mismo de la dimensión personal. Él se muestra solamente en virtud de su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo. (Levinas, *La traccia*, 15)

El continente de la palabra escrita, así entendido, compartiría desde la concepción mística y desde mi muy particular punto de vista, no sólo los rasgos de lo que para Levinas implica el antipaganismo monoteísta judío, sino que remitiría de manera paralela a la idea de un arraigo profundo que, no por mantener intensos vínculos con el Texto-Tierra, tendría necesariamente que expresar una mentalidad pagana. En este contexto, y a pesar de las diferencias específicas en cuanto a este doble vínculo, sorprende el silencio del filósofo frente a la reflexión del misticismo cabalista, ya que se trata de un pensador que dedicó buena parte de su trabajo al estudio de la tradición talmúdica y midráshica.³ Sin embargo, habría que hacer un esfuerzo por recuperar para el pensamiento de la modernidad, y de manera concreta, de la alteridad, las reflexiones del filósofo pero también las del místico que sugiere formas, si no inéditas, sí innovadoras de pensar al *Otro*.

Así, las fronteras que dividen el territorio del arraigo del desarraigo son, para el cabalismo, márgenes sutiles; ahí donde la palabra parece conducirnos por el terreno firme del Libro, y ofrecernos un simulacro de "morada tranquila", ahí mismo el Sentido se disgrega hasta

³ Con excepción de la obra del Rabi Haim de Volozin, a quien Levinas cita y a partir del cual pudieron haberse filtrado ciertas nociones del cabalismo, la literatura mística del judaísmo parece estar totalmente fuera del campo de interés del filósofo. (Cf. Charles Mopsik, "La pensée d'Emmanuel Lévinas et la cabale")

disiparse: la tierra sólida de la Escritura se transfigura en desapego. Y esta ambivalente relación con el suelo de la lengua nos advierte que pisamos, en la cábala, dominio sagrado.

Rabí Simón dijo: Hemos aprendido ya que cuando el Santo, bendito sea, creó el mundo, *grabó los misterios* de la fe en los resplandores de los misterios supremos. *Grabó arriba, y grabó abajo, y todo fue parte de un solo misterio: el misterio de las impresiones del santo nombre, Yod-Hei-Vav-Hei*, que gobierna con sus letras arriba y abajo, y por medio de este misterio fueron completados los mundos: el mundo de arriba y el mundo de abajo. (*Zohar*, 40. El subrayado es mío)

Si como escribe el *Zohar*, todos los misterios se encierran en el santo nombre de Dios, si el auténtico y verdadero sentido de la creación queda inscrito en el espacio del Nombre, incognocible e impronunciable para la tradición judía, la Verdad del Libro, léase en términos levinasianos, la *identidad* del Ser, quedan en entredicho, por supuesto en cuanto al hombre se refiere. Al grabar e inscribir los misterios del universo, arriba y abajo, Dios ha abierto al hombre las puertas de su "morada", pero al hacerlo con las letras de YHVeH, el NOMBRE ha expulsado al hombre de su nombre. Porque "nadie podrá verme y seguir viviendo" se lee en *Éxodo*, 33.

El hombre, expulsado por principio del paraíso del Nombre y, en consecuencia, de la morada del Ser, ¿está acaso en condiciones de *habitar* la Escritura, de asentarse en la lengua de sus antepasados? Para Jacques Derrida, filósofo francés, quien ha estado, en el fondo, detrás de toda mi reflexión, la respuesta es inflexible. Su propia experiencia como argelino, judío y francés lo lleva a decir: "*Sí, no tengo más que una lengua; ahora bien, no es la mía*" (Derrida, 14) Es siempre la lengua del otro: colonizador, país huésped, Dios... Para el misticismo de la cábala, el hebreo fue y seguirá siendo hasta el fin de los tiempos la lengua de ese Dios del que sólo veremos su perfil, su sentido figurado, pero en la que, hasta la virtual llegada del Mesías, no habitaremos jamás. "No se habla más que una lengua, y no se la *posee*" (Derrida, 59), insiste Derrida. Y

con ello, no sólo plantea su propia *ajenidad* como judío argelino francés respecto de su lengua, sino la imposibilidad de todo *habitat* lingüístico. Somos una especie de "hombres del extranjero" en nuestra misma lengua. Y quizás aquí, en la idea de "huéspedes eternos" pueda encontrarse una plataforma para el *desarraigo* levinasiano, que propone como principio la *no sacralidad del origen*, de la raíz. En este sentido, la reflexión de Derrida sobre la lengua nos conduce de nueva cuenta al Abraham que se dispone a partir para no volver más a su ciudad natal. Abraham, el primero que se exilia para internarse en un mundo desconocido será, por siempre, el extranjero de su tierra, de su lengua así como el devoto servidor ajeno a su Dios. Sin embargo, y con todo el desasosiego que ello implica, habría que intentar, como me parece sugerir Derrida, (quizás a su pesar) proyectarse en la posibilidad casi imposible de construir un "hogar" del desarraigo, porque:

...¿cómo es posible que la única lengua que habla y está condenado a hablar este monolingüe, para siempre, cómo es posible que no sea la suya? ¿Cómo creer que aún sigue muda para él, que la habita y es habitado por ella en lo más íntimo, cómo creer que se mantiene *distante, heterogénea, inhabitable y desierta*? ¿Desierta como un desierto en el que hay que impulsar, hacer brotar, construir, proyectar hasta la idea de una ruta y la huella de un retorno, *otra lengua aún*? (Derrida, 81)

Sí, otra lengua, acaso inédita.

UNAM

BIBLIOGRAFÍA

- ABENSOUR, Miguel, Prólogo a *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme*, París: Rivache poche/Petite Bibliothèque.
 COHEN, Esther, 1994: *La palabra inconclusa. Ensayos sobre cábala*, México: Taurus-UNAM.

DERRIDA, Jacques, 1997: *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*, Buenos Aires: Manantial.

LEVINAS, Emmanuel, *La traccia dell'altro*, Italia. 1991: *Ética e Infinito*, Madrid: Visor.

ZOHAR, Antología, 1994: Traducción de Esther Cohen y Ana Castaño, Prólogo y notas de Esther Cohen, México: CONACULTA, Colección Cien del Mundo.